Indien und die Religionswis...

Hermann Oldenberg





INDIEN

UND DIE

RELIGIONSWISSENSCHAFT

ZWEI VORTRÄGE

VON

HERMANN OLDENBERG



STUTTGART UND BERLIN 1906
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

Inhalt

Der erste Vortrag ist in der „Deutschen Rundschau“ Nov. 1904 erschienen



I

Die Erforschung der altindischen Religionen

im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft

Ein Vortrag

I

Die Frage, die dieser Kongreß [1]) Vertretern aller Wissenschaften stellt, versuche ich für mein Arbeitsfeld zu beantworten. Wie verhält sich die Erforschung der altindischen Religionen zu den benachbarten Forschungszweigen und zum Ganzen der Religionswissenschaft?

Ehe ich aber den Verbindungslinien nachgehe, die über die Grenzen unseres Gebiets hinausführen, darf ich, so selbstverständlich das erscheinen kann, nicht davon schweigen, daß sich ein großer Teil unseres wissenschaftlichen Tuns sozusagen innerhalb der eigenen Mauern, für sich selbst zu vollziehen hat. Wie alle Historiker, so erforschen auch wir individuelle Bildungen, die sich höchstens ähnlich, nie identisch wiederholt haben. Was wir zuvörderst wollen, ist nicht, diese Bildungen

---

[1]) Der nachstehende Vortrag wurde für den International Congress of Arts and Science zu St. Louis (September 1904) verfaßt und dort gehalten. Die Richtung, in der sich hier die Ausführungen eines Indologen bewegen, wurde durch die Idee bestimmt, welche diesem Kongreß zugrunde lag. Sie ist von ihrem Urheber, Professor Münsterberg (Harvard University), in einem den Direktoren der Weltausstellung erstatteten Gutachten folgendermaßen formuliert worden: „Ich würde vorschlagen, daß wir statt hundert unzusammenhängender Kongresse einen einzigen Kongreß haben . . . und daß dieser einzige Kongreß die Gesamtheit des menschlichen Wissens umspannt und sich die einzige Aufgabe setzt, die Einheit der Wissenschaft herauszuarbeiten."

mit anderen vergleichen oder sie allgemeinen Formeln unterordnen. Wir wollen sie vielmehr als auf sich stehend, mit der ganzen Fülle und Wärme des ihnen eigenen Lebens erfassen. Ueberall in der Geschichtswissenschaft drängt ja heute eine mächtige Strömung dahin, das Inkommensurable, Bodenständige in den Nationen wie in den Individuen hervorzukehren. Und vielleicht auf wenigen Gebieten geschichtlicher Forschung akzentuiert sich dieser Zug naturgemäß so scharf wie auf dem unseren. Das altindische Volk steht unter den Völkern des Altertums besonders einsam da; der indische Geist geht eigenwillig und eigensinnig seine seltsamen Wege. Wen kann es da verwundern, daß unter den Indologen die Mahnung besonders laut wird, die Betrachtung indischen Daseins mit nichts Unindischem zu vermischen: „Indien für die Inder!“ Und in der Tat würden wir uns nie an die dem indischen Denken eigentümlichen Bewegungsformen wirklich gewöhnen, unserem Mitfühlen mit jener Seele würde immer ein Letztes von Tiefe fehlen, verständen wir nicht sozusagen alle Nebengeräusche von außen fernzuhalten. Wie sollte aber der Historiker auf das Erleben jenes Mitfühlens verzichten? Ihm liegt das Wort im Sinn — „mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern“. Die heißen Phantasien der indischen Religionen wollen wir mitphantasieren, uns mit der Sehnsucht des Buddhismus nach der Stille des Nirvana mitsehnen. Wir wollen die Tragödie des Kampfes der beiden Seelen in der Brust des indischen Volkes, der arisch-vornehmen und der niedrig-wilden, mitdurchkämpfen. Und wenn sich das alles weit von unserer

Welt wie auf einer fernen Insel abzuspielen scheint, so mag eben daraus dem Heimischwerden in so fremden Gefilden noch ein eigener Reiz erwachsen.

Sind nun aber auf diese Weise alle Forderungen erfüllt, die wir an unsere Arbeit stellen müssen? Kein Zweifel, daß sie das nicht sind. Wir haben das Gesichtsfeld schärfer isoliert, als der wahren Wirklichkeit entspricht. Das bereuen wir nicht; es ist nicht vergeblich geschehen. Aber nun bleibt anderes zu tun. Ueber dem Drang, uns in das Einzelne zu versenken, dürfen wir nicht vergessen, daß dies Einzelne Glied eines allumfassenden Ganzen ist. Ein Glied, dessen Wachstum seine sehr selbständigen Richtungen eingeschlagen hat; Glied des Ganzen bleibt es darum doch. Um es als solches zu verstehen, dazu gehört ein fernhin umherblickendes, überall seine Anknüpfungen findendes, vergleichendes, einordnendes Forschen. Wie weit kann diese Arbeit von demselben Arbeiter bemeistert werden, dem jene Vertiefung in das Begrenzte gelang? Müssen Arbeitsteilungen eintreten? Eine persönliche Frage, die mehr die Diener der Wissenschaft angeht als die Wissenschaft selbst. Sie gebietet, daß, gleichviel von welchen Händen, die eine und die andere Arbeit getan werde.

II

In den Grenzmauern unseres Gebietes also fehlt es nicht an Pforten, die ins Weite führen. Um die von ihnen ausgehenden Wege kennen zu lernen, müssen wir hier vor allem der beherrschenden Hauptbegebenheit der

altindischen Geschichte gedenken, die vielen jener Wege die Richtung vorschreibt: der Einwanderung der Arier in Indien. Volksstämme, die durch ihre Sprache als Verwandte der großen europäischen Völker erwiesen werden, die mit diesen in ferner Vorzeit ein Volk gebildet haben, sind in weiten Wanderungen von Nordwesten her gekommen. Lange haben sie zunächst, noch vor den Pforten Indiens, in Iran gesessen. Ein Teil von ihnen blieb dort: die Vorfahren der Iranier, die sich später um Zarathustra, um Cyrus und Darius scharten. Andere überstiegen die Berge und rangen den Norden Indiens dunkelfarbigen Urbewohnern ab.

Diese Tatsachen sind allbekannt. Wir aber haben ihnen für die Fragen, die uns beschäftigen, zu entnehmen, daß zuvörderst der von jenen Einwanderern nach Indien mitgebrachte religiöse Besitz in vorgeschichtliche Zusammenhänge verwoben gewesen sein muß, die den Indologen weit über Indien hinausweisen, und die ebenso dem Erforscher außerindischer Religionen Anlaß geben, indische Verhältnisse in seine Untersuchungen einzubeziehen.

Die Sprachvergleicher, unter hervorragender Beteiligung der Sanskritisten, haben sich mit immer entschiedenerem Erfolg an der Aufgabe versucht, die seit vielen Jahrtausenden verklungene Sprache jenes gemeinsamen Muttervolkes der Inder, Iranier, Griechen, Italiker, Kelten, Germanen, Slawen — wir können mit einem Wort sagen: der Indoeuropäer — zu rekonstruieren. Geben sich die Religion und Mythologie Indiens und die entsprechenden Gebilde Europas zu ähnlichen Ver-

gleichungen her? Lernen wir so, etwa von Indien ausgehend, das religiöse Wesen der indoeuropäischen Periode kennen, und gewinnen wir wiederum rückwärts von dem so erworbenen Standpunkt aus ein Verständnis für das Werden der altindischen, der europäischen Religionen? Der Versuch solcher Fragestellung ist dem Prinzip nach unzweifelhaft berechtigt. Aber doch — dies ist wenigstens meine und Vieler feste Ueberzeugung — von den betreffenden Bemühungen der Forschung sprechen heißt zum größten Teil nichts anderes, als auf Illusionen zurücksehen, die hingeschwunden sind, die hinschwinden mußten. Die Zeiten sind nicht mehr, in denen Vedaforscher sein so viel hieß wie „vergleichender Mytholog“ sein. Religiöse Vorstellungen sind von Natur viel unberechenbareren Wandlungen unterworfen als die Sprache. Der Weg von vedischen Gottheiten zu Apollo oder Mars kann prinzipiell nicht als ein so klarer vorgestellt werden wie der Weg etwa von indischen zu griechischen und lateinischen Zischlauten oder Optativformen. Auch jene anschauliche Sicherheit, die manchen anderen Zweigen der vergleichenden Altertumsforschung aus der Anlehnung an die konkreten Denkmäler der Vorzeit erwächst, fehlt hier. Nicht zum wenigsten aber hängt das ungünstige Aussehen des ganzen Problems mit der Lage der indoeuropäischen Stammsitze zusammen. Einst hatte man sich diese etwa in Zentralasien gedacht; die Inder schienen sich von ihnen nicht sehr weit entfernt zu haben; sie konnten in mancher Beziehung nahezu für Repräsentanten der Indoeuropäer selbst gehalten werden. Jetzt haben wir eingesehen, daß jene Urheimat

sehr wahrscheinlich in Europa gelegen hat. Zwischen ihr und dem vedischen Indien — was für Entfernungen, Berührungen der Wanderer mit stammfremden Völkern, unvermeidliche und zugleich für uns unberechenbare Rassenmischungen, Wechsel der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse! Mehr und Sichereres als der Veda würden uns über den Glauben der Indoeuropäer wohl — so müssen wir jetzt annehmen — mittel- und nordeuropäische, germanische, litauische Materialien lehren, besäßen wir nur solche Materialien aus annähernd ebenso hohem Altertum. Ganz ausgeblieben immerhin sind auch bei den zwischen Indien und Europa sich bewegenden Vergleichungen erfreuliche Ergebnisse nicht. Wir dürfen es auch heute noch für so sicher wie wichtig halten, daß die Zusammenstellung des altindischen Worts *deva* „der Gott" mit entsprechenden Worten des Occidents und die Verwandtschaft dieses Wortes mit *dyaus* (= Zeus) „der Himmel" uns das Recht gibt, den Indoeuropäern die Vorstellung von Göttern als lichten, in Himmelshöhen wohnenden Wesen zuzuschreiben. Aber die meisten Vergleichungen einzelner Götter, Dämonen, Mythen, die man versucht hat, — wie unsicher sind sie, wenn nicht nachweislich falsch! Namenanklänge, schattenhafte Aehnlichkeiten der Gestalten — weisen sie wirklich aus weiter Ferne aufeinander hin? Oder täuschen uns Zufälligkeiten? Resultate, an die man glauben mag, wenn man will, an die zu glauben kein Beweis nötigt, die man am wenigsten wagen wird zu Fundamenten weiterer Forschungsbauten zu machen.

Neben den überkühnen Kombinationen, die im Lichte

des Veda uns die ganze Reihe europäischer Gebilde von der Götterwelt Homers bis zu deutschen Volksmärchen und Kinderspielen verstehen lehren wollten, wie anders erscheinen uns heute die Vergleichungen, die sich auf die Religion der alten Inder und der benachbarten, engstverwandten Arier, der iranischen Zarathustrier, beschränken! So groß die Distanzen von Raum, Zeit, Rassenmischung sind, die es dort zu überbrücken galt, so gering sind sie hier. Dem anspruchsloseren Unternehmen konnte ein entsprechend sichereres Gelingen nicht fehlen. In der Tat darf ich behaupten, daß es durch das gedeihliche Bündnis indischer und iranischer Religionsforschung erreicht ist, das Bild des Glaubens, der den Vorfahren der beiden Völker in ihrer vorgeschichtlichen Gemeinschaft eigen war, in vielen Hauptzügen herzustellen. Der indischen Forschung fällt hier im ganzen von selbst die leitende Rolle zu. Denn durch die indischen Ueberlieferungen schimmert die gemeinsame Grundlage deutlicher hindurch. Die Verpflanzung der indischen Arier in ihr neues Land, die Anbahnung neuer Rassenbildungen, die allmählich den Arierglauben hier auf das tiefste umgestalten sollte, hat ja in der Vedazeit ihre Wirkung eben nur begonnen. Fürs erste ist es das Zarathustratum, auf das die stärkeren Neues schaffenden Mächte eingewirkt haben: das Denken und der Wille einer großen Persönlichkeit. Gewiß ist doch auch auf dieser Seite vom Alten genug übriggeblieben, um der Vedaforschung in ihrem Zusammenarbeiten mit den Iranisten manch wertvollen Gewinn für ihre eigenen Zwecke zu sichern. Vor allem aber darf sie sich dessen

freuen, daß es kein geringes Geschenk ist, das sie hier der Erforschung einer außerindischen Religion machen kann: sie lehrt den Untersucher des Avesta den Hintergrund des alten Glaubens erkennen, von dem sich abhebt, was für jenen im Mittelpunkt des Gesichtsfeldes steht: die Verkündigung Zarathustras.

III

Man kann das Wesen der Untersuchungen, von denen ich bisher gesprochen habe, dahin zusammenfassen, daß die Erforschung der altindischen und die der verwandten Religionen gemeinsam durch ihre Vergleichungen das Bild des direkt Ueberlieferten nach rückwärts, in prähistorische Perioden hinein, zu erweitern sich bemühen. Daß da auf die Gebiete, die der geschichtlichen Zeit näher liegen, ein sehr viel helleres Licht fällt als auf die entferntere Vergangenheit, ist ja begreiflich. Aber nun kann es einen Augenblick paradox erscheinen, wenn ich jetzt weiter von Zurückdringen in noch tiefere Vergangenheit spreche und behaupte, daß hier die Sicherheit unseres Vorgehens nicht nur nicht weiter abnimmt, sondern im Gegenteil wieder zunimmt. Sie nimmt zu, weil wir bei jenen vorgeschichtlichen Fernen anlangen, in denen die Freiheit der Volksindividualitäten noch nicht ihr unergründliches Spiel treibt, sondern eine Notwendigkeit, mit der wir rechnen können, überall gleichartige Gestalten hervorbringt.

Ich rede von wissenschaftlichen Bewegungen, die noch in ihren Anfängen stehen. Meiner Schätzung

widerspricht, wie ich mir nicht verberge, das Mißtrauen mancher Forscher von hoher Autorität. Ich kann mich nur zu meiner Ueberzeugung bekennen. Ueber ihr Recht muß die Zukunft entscheiden.

Zu primitiven Formen des religiösen Wesens weit jenseits der indoeuropäischen Zustände führt die junge Wissenschaft der Ethnologie. Von ihr lernen wir bekanntlich, daß gewisse roheste Typen religiöser Vorstellungen und Gebräuche sich überall bei den Völkern von entsprechend tiefem Kulturniveau in wunderbar scheinender, aber unbezweifelbarer Uebereinstimmung wiederfinden. Die Religionsforschung nimmt hier fast etwas vom Aussehen der Naturwissenschaft an; was sie berichtet, klingt nicht viel anders als ein Kapitel vom Leben der Tiere. Aus der Tatsache der erwähnten Uebereinstimmung ist dann weiter, wie nicht weniger bekannt ist, die Folgerung gezogen worden, daß ebendieselben uralten Bildungen auch allen höheren Formen religiösen Wesens in ferner Vergangenheit zugrunde gelegen haben müssen. Durch diese Erkenntnis aber ist die indische Religionsforschung offenbar in neue, weiteste Zusammenhänge hineingestellt. Hatte sie bis dahin sozusagen Küstenschiffahrt betrieben, muß sie nun auf das offene Meer hinaus. Sie wagt Vergleichungen, für die es die Beschränkung auf das Gebiet der Indoeuropäer nicht mehr gibt. Das Rüstzeug der vergleichenden Grammatik, der altehrwürdigen Philologentechnik wirft sie für eine Zeit beiseite und macht einen Sprung über die Zäune des gewohnten wissenschaftlichen Zunftbetriebes. Um höchstes Altertum wiederzufinden, lernt

sie in die Gegenwart blicken. Sie begleitet die Fahrten der Reisenden zu Indianern, Kaffern, Australiern und jene unscheinbareren Entdeckungsreisen zu den Schichten unseres eigenen Volkes, in denen so viel von primitiven Denkformen noch heute lebt. Den uralten religiösen Gebilden, die sie da kennen lernt, gräbt sie dann auf ihrem eigenen Felde nach. Derselbe Zug hier wie überall in der historischen Wissenschaft, wie ähnlich auch in der Kunst: der Drang, die alten Stoffe, die alten Probleme zu beleben, indem man in die Welt der Bücher, der Tradition das Licht des heutigen Tages hineinscheinen läßt. Auf Nachbargebieten ging man uns voran. Ich nenne die tiefbetrauerten Namen zweier Meister. Erwin Rohde untersuchte den griechischen Seelenglauben, Robertson Smith den Kultus der Semiten ganz in diesem Sinne. Und wie nun unsere Wissenschaft auch ihrerseits dies kühne, aber mögliche Werk begonnen hat, haben auch ihr — das dürfen wir schon jetzt sagen — die Erfolge nicht gefehlt, freilich auch nicht die Ausblicke auf neue, früher überhaupt nicht aufgeworfene und nicht aufwerfbare Probleme: denn, wenn irgendwo, so findet hier das Wort:

> Da muß sich manches Rätsel lösen,

die alte, unvermeidliche Antwort:

> Doch manches Rätsel knüpft sich auch.

Die Elemente der altindischen Religion, die mit Hilfe der Ethnologie in die rechte Perspektive gerückt werden, sind natürlich meist andere als die, um welche sich die vergleichenden Betrachtungen der Indogermanisten be-

wegten. Es ist hier wenig von Göttern und Heroen, von poesiereichen Mythen die Rede. Es handelt sich um Niedriges, Derbes, Rohes: um Kobolde und Unholde, um Kultus der Verstorbenen, um Fetischismus, um Zauberei — um Fratzenhaftes, das uns, wie wir es verstehen lernen, aufhört, nur fratzenhaft zu sein. Indem wir solche allgemein menschliche Gestaltungen im Veda wiederfinden, stürzt etwas von den Mauern, die diesen von der Außenwelt zu isolieren schienen, zusammen. Wie jenes vorgeschichtliche Wesen sich mit den höheren religiösen Gebilden vermischt, sich in sie hüllt, in sie wandelt, sich in sie hinein verlängert, lernt die Vedaforschung, in die Beziehungen eingetreten, die ich zu beschreiben versuchte, durchschauen. Sie erkennt hinter der Gestalt des Priesters den Medizinmann, hinter manchem Opfer etwa uralten Regenzauber, hinter der pietätvollen Symbolik von Begräbnisgebräuchen die blasse Angst des Wilden vor der tückischen, begehrlichen Seele des Toten. Sie löst das Nebeneinander der in den Texten auf einer Linie erscheinenden Vorstellungen und Gebräuche in ein Nacheinander von Altem und Neuem auf, zwischen dessen Ursprüngen viele Jahrtausende liegen mögen. Es ist, wie wenn wir durch eine Stadt gingen und hinter ihrer zuerst einheitlich sich darstellenden Außenseite allmählich mächtige Trümmer ferner Vergangenheit und das Sichankleben des spät Hinzugekommenen an die alten Reste entdeckten. Weiß unsere Forschung der Aufhellung dieser Verhältnisse unerwartet Materialien dienstbar zu machen, die nach Raum und Zeit unendlich weit von ihrem eigenen Gebiet

abliegen, wer wollte es uns verargen, daß wir uns der kühnen Indirektheit solches Vorgehens erfreuen? Die führende Rolle freilich, wie einst bei den Versuchen der vergleichenden Mythologie, kann der Indolog hier nicht mehr für sich beanspruchen. Ueber Aussehen und Bedeutung der niederen mythologischen und kultischen Bildungen hat er nicht den Ethnologen zu belehren, sondern von ihm zu lernen. Gewiß liefert er zu den ungeheuren Materialiensammlungen, mit denen die Ethnologie arbeiten muß, auch seinerseits seine Beiträge, die jene Wissenschaft, glaube ich, wohl zu schätzen weiß. Aber im ganzen hat er doch durchaus die Rolle des Empfangenden. Er wird in der Sichtung und Verarbeitung dessen, was er sich anzueignen hat, noch auf lange Zeit hinaus manchem Mißgriff nicht entgehen. Hier, wo sich der Forschung so ungeheure Fernen eröffnet haben, muß sich unvermeidlich der Blick oft verirren. Aber möge er sich verirren: kleinmütig, wer nicht darauf vertraut, daß auch hier die Irrtümer uns der Wahrheit näher bringen werden.

IV

Von den vorgeschichtlichen Zusammenhängen, an deren Aufhellung die indische Religionsforschung beteiligt ist, wenden wir uns den geschichtlichen Zeiten zu. Die Wanderungen der Arier haben ihr letztes Ziel erreicht. Die alten Völkergemeinschaften sind zerrissen. Grenzen sind gezogen, die uns jeden Gedanken daran unmöglich machen, die altindische Geschichte als auf-

gehend in einer allgemeinen Geschichte des Altertums zu behandeln. Aber doch schließen solche Grenzen nicht das Dasein eines gewissen Grenzverkehrs aus, und auch über weitere Fernen erstreckt sich, durch die Jahrhunderte fortgesponnen, zu Lande und zu Wasser ein nie ganz abreißender Verkehr zwischen Indien und der Außenwelt. Was hat dieser Verkehr von religiösen Besitztümern herüber- und hinübergetragen?

Es genügt, eine solche Frage nur auszusprechen, um fühlbar zu machen, in wie vielgestalte Beziehungen die Indologie durch sie zu näher und ferner verwandten Arbeitszweigen gebracht werden muß. Kein einzelner kann das alles übersehen. Es beruht wirklich nicht auf Unterschätzung der betreffenden Forschungen, sondern allein auf dem Bewußtsein meiner Unzulänglichkeit, wenn ich hier von vielem schweige. Welche Aufgaben stellt uns die rasche, glänzende Entwicklung der Assyriologie? Welche entstehen uns aus dem Bedürfnis, die ungeheuren Wirkungen der religiösen Kultur des Brahmanentums und vor allem des Buddhismus auf Zentralasien, Hinterindien, China zu ermessen? Ich darf diese Richtungen nicht verfolgen. Ich spreche nur von einigen der Probleme, welche in die uns näher liegende Welt weisen.

Den Indologen sehen wir gemeinsam mit dem Erforscher der griechischen Philosophie die Frage prüfen, ob, wie eine gewagte, neuerdings scharfsinnig verteidigte Hypothese behauptet, die Lehre des Pythagoras die Spur indischer Anregungen zeigt, ob — viele Jahrhunderte später — an den bunten und wirren Einflüssen orienta-

lischer Mystik und Phantastik, die in den Gedankengängen der Neuplatoniker zutage treten, auch indische Denker und Wundermänner Anteil haben. Und auf anderem Gebiet ein Problem, das uns wohl tiefer erregen mag: wie steht es mit den auffallenden Aehnlichkeiten zwischen Erzählungen und Reden, die sich in unseren vier Evangelien und bei den Buddhisten finden? Die Darstellung Jesu im Tempel und die Lobpreisung Simeons — ist sie der Geschichte vom weisen Greis Asita nachgebildet, der dem Buddhakinde naht und seine kommende Herrlichkeit preist? Die Versuchung Jesu in der Wüste und die Versuchung Buddhas in der Einsamkeit durch Mara den Bösen — Petri Wandeln auf dem Meer, das Wort vom Scherflein der Witwe, das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die buddhistischen Parallelen dazu: wie soll man über das alles denken? Sind wirklich in das Christusbild Züge hineingetragen worden, die in den Mönchshütten am Ganges von der sinnigen Phantasie der Buddhajünger geformt worden sind?

Ich habe natürlich von diesen Fragen, so bedeutsam sie sind, hier nicht um ihrer selbst willen zu reden, sondern nur zu beschreiben, wie sich zu ihrer Behandlung die Indologie mit anderen Forschungszweigen vereinigt. Da möchte ich nun vor allem folgendes betonen. Wo das Problem so liegt, daß der etwaige Einfluß eines indischen Vorbilds auf irgendwelche außerindische Vorstellungskreise in Betracht kommt, kann die Indologie immer nur ihre Beiträge dazu liefern, die Entscheidung vorzubereiten: erreicht werden kann aber diese Entscheidung allein auf dem Boden des anderen wissen-

schaftlichen Gebiets. Der Indolog wird feststellen, daß das in Frage stehende indische Vorbild die und die Gestalt hat und in die und die Zeit zurückgeht oder zurückgehen kann. Entsprechendes wird der andere Mitarbeiter seinerseits für die eventuell als Nachbildung zu beurteilende Erscheinung ermitteln. Wenn diese Vorfragen erledigt sind, fängt aber die feinere Untersuchung überhaupt erst an, und sie liegt in Fällen dieser Art im wesentlichen außerhalb der Grenzen der Indologie. Bietet die angeblich entlehnende — also etwa die altchristliche — Kultur auf ihrem eigenen Gebiet die Voraussetzungen dar, oder bietet sie sie nicht dar, aus denen sich auch ohne Annahme einer Entlehnung die fraglichen Erscheinungen hinlänglich erklären ließen? Weist die Konfiguration dieser Erscheinungen irgendwelche Abnormitäten, Ausbuchtungen, Fugen, Risse auf, die der Ansicht Gewicht verleihen könnten, daß fremdartige Elemente beigemischt sind? Wo es dann schließlich, falls wirklich eine solche Beimischung anzunehmen ist, immer noch die Frage bleibt, ob sie gerade aus Indien hergeleitet werden muß, wozu den Indologen nur allzu leicht die spezielle Orientierung seiner Phantasie, beinahe möchte ich sagen eine Art von unbewußtem wissenschaftlichem Patriotismus treibt. Er, der Erforscher eines Einzelgebietes, kennt allein dieses in voller Lebendigkeit. Fast unvermeidlich müssen sich ihm da, wenn verschiedene Gebiete in dem Anspruch konkurrieren, der Ausgangspunkt für irgendwelche geschichtliche Anregungen zu sein, die Maßstäbe zugunsten seines eigenen Gebietes verschieben.

Damit habe ich schon eine Eigentümlichkeit dieser Untersuchungen berührt, von der ich nicht schweigen darf: daß gerade bei ihnen die Subjektivität des Beurteilers, sein wissenschaftliches Temperament eine besonders gefährliche Rolle zu spielen pflegt. Wir beobachten hier auf der einen Seite Forscher, die sich mit rascher Zuversicht auf jede Aehnlichkeit zwischen entlegenen Erscheinungen stürzen und beständig die Spur geschichtlicher Zusammenhänge wittern. Diesen Sanguinikern gegenüber fehlen auch die Phlegmatiker nicht. Sie lassen das ängstlichste Mißtrauen überall da walten, wo ihnen das Wagnis zugemutet wird, einen Sprung oder auch nur einen Schritt aus der einen Kultursphäre in die andere zu tun. Je ernstlicher man aber bemüht ist, sich von dieser wie von jener Schwäche freizuhalten, desto öfter wird man bei einem *non liquet* als der Weisheit letztem Schluß anlangen. Die Fälle, in denen objektive Kriterien über diese Unsicherheit hinausführen, sind nicht sehr häufig, und leider trifft es sich wohl so, daß es nicht gerade die eigentlich wichtigen sind.

So fürchte ich, daß beispielsweise jene Frage nach den Beziehungen zwischen Neuem Testament und Buddhismus zu denen gehört, die ein absolutes Ja oder Nein nicht zulassen. Ich selbst kann ja hierüber nicht mit der Autorität eines Fachmannes reden. In dem, was ich vorher bemerkt habe, liegt, daß die eigentliche Verantwortung einer Entscheidung in diesem Falle durchaus nur der berufene Kenner des Neuen Testaments tragen kann. Als meinen subjektiven Eindruck wage ich es doch auszusprechen, daß nichts in den vier Evangelien

auf mehr als bloße innere Parallelität mit Buddhistischem, auf wirkliche Entlehnung aus Indien weisen muß oder mit besonderer Wahrscheinlichkeit weist. Ein hervorragender Indolog hat vor kurzem gesagt, daß, wie jetzt Babel ungestüm an die Pforten des Alten Testaments pocht, so, vorläufig noch leise, an die Tür des Neuen Testaments Buddha klopft. Gewiß, solches Klopfen hört hier und dort, wer die späteren Schichten der altchristlichen Literatur durchforscht. Auch das stumpfste Ohr kann es nicht überhören, wenn sich in dem mittelalterlich-christlichen Roman von Barlaam und Josaphat die ganze Jugendgeschichte des Königssohnes vom Sakyahause wiederfindet. Aber an die Pforten des Neuen Testaments selbst scheint mir Buddha kaum zu klopfen.

Aehnlich verlaufen die Untersuchungen übrigens, wenn wir prüfen, ob das Christentum seinerseits altindische Glaubensformen, etwa die Krishnareligion, beeinflußt hat. Hier, wo die umgekehrte, von West nach Ost gehende Richtung der Einwirkungen in Frage kommt, fällt aus den Gründen, die ich besprochen habe, der Indologie die leitende Rolle zu. Auch hier aber ist das Ergebnis, wenigstens teilweise, ganz unsicher. Singt das wundervolle Gedicht Bhagavad Gita davon, wie Glauben und Liebe des Frommen sich dem menschgewordenen Gotte zuwendet, sagt dort Krishna der Gottmensch: „Wer mich liebt, der wird nicht verloren,“ so möchte ich meinerseits doch nicht allzu bestimmt behaupten, daß christliche Einwirkungen dabei im Spiele sind; Zug für Zug fügen sich, scheint mir, die Gedankengänge der Bhagavad Gita in rein indische Entwicklungslinien un-

gezwungen ein. Aber hier wieder zeigen die späteren Texte ein anderes Bild. Da finden wir den weihnachtsartigen Kult, welcher der Geburt des Krishnakindes gewidmet wird. Wir begegnen Darstellungen des neugeborenen Gottmenschen in einem Stall; Hirten und Hirtinnen umgeben die gebenedeite Wöchnerin; auch „Ochs und Esel" sind treulichst anwesend. Gegenüber solchen Zügen freilich wird auch ein starkes Mißtrauen verstummen.

Wir blicken zurück. Können wir uns verbergen, daß, wenn die Indologie gemeinsam mit der klassischen Altertumswissenschaft, mit der neutestamentlichen Forschung derartige Entlehnungsprobleme behandelt, der Ertrag im Grunde ein ziemlich geringfügiger ist? Was hat schließlich für das Christentum der heilige Märtyrer Josaphat zu bedeuten? Oder für das Hindutum das Idyll vom Krishnakind? Solche Entlehnungen mag man gewissenhaft verzeichnen; der Liebhaber mag gern an ihnen das Interesse des Sammlers an einem seltenen Fund nehmen. Der Historiker aber, der nach dem Wesentlichen in den Dingen fragt, wird hier doch kühl bleiben. Ja selbst wenn wirklich bei einer oder der anderen der neutestamentlichen Erzählungen buddhistischer Einfluß im Spiel sein sollte — woran mir doch meinerseits aller Grund scheint zu zweifeln —, auch dann noch würde das Bild des Christentums selbst wohl nach dieser Entdeckung kaum um eines Haares Breite ein anderes als vorher geworden sein. Ungeheure Mischungen religiöser Elemente der verschiedensten Herkunft erfüllen die letzten vorchristlichen und ersten

nachchristlichen Jahrhunderte — von Griechischem, Aegyptischem, Jüdischem, Babylonischem, Persischem. Indien ist von diesen Bewegungen zwar nicht durch unübersteigliche Schranken getrennt gewesen. Aber so weit abgelegen war es doch, daß sein Anteil nur ein nebensächlicher sein konnte.

V

Und nun, wo wir alle jene vorgeschichtlichen und geschichtlichen Beziehungen an uns haben vorübergehen lassen, ist damit wirklich erschöpft, was die Erforschung der indischen Religionen dem Ganzen der Wissenschaft zu bieten hat? Die Ergebnisse über den Glauben der Indoeuropäer fanden wir spärlich und unsicher, das Gebiet, auf dem die indisch-iranischen Zusammenhänge ihr Dasein haben, eng beschränkt. Gegenüber der Ethnologie sahen wir uns vielmehr auf Empfangen als auf Geben hingewiesen. Dazu dann die Entlegenheit der von Indien beeinflußten Kulturen Zentralasiens und des fernsten Ostens, die Geringfügigkeit des religiösen Austausches mit dem Westen: gibt das alles einen ausreichenden Maßstab für die Bedeutung, die dem Studium der indischen Religionen für das Verständnis der Welt, in der *wir* leben, zukommt? Man fühlt wohl, daß das nicht sein kann. Ob beispielsweise die Erforschung des Buddhismus eine über ihre speziellen, nächsten Ziele hinausgehende universale Bedeutung besitzt oder nicht, kann nicht davon abhängen, ob sich aus dem großen buddhistischen Legendenschatz ein paar Num-

mern etwa in die christliche Literatur verirrt haben mögen. Nicht die Zufälligkeiten solcher äußeren Zusammenhänge sind es, worauf es hier ankommt, sondern die Beziehungen innerer Verwandtschaft.

Hüben und drüben gleichartige und doch verschiedene Kräfte auf gleichartigem und doch verschiedenem Boden: sie erzeugen analoge und wiederum verschiedene Gebilde. Gewiß werden wir uns hüten, so zu sprechen, als wäre uns hier Gesetzmäßigkeit im vollen Sinne des Worts erfaßbar, oder als wäre die Geschichte eben nur eine Sammlung von Gestaltungen, die das symmetrische Fachwerk eines von uns entdeckten oder zu entdeckenden Systems gefällig ausfüllen. Aber jene früher von mir berührte wesentliche Identität der einzelnen niedrigsten Kulturen, welche die Ethnologie uns kennen lehrt, kann doch auch in den höheren Sphären der Geschichte, inmitten der Differenzierungen, wie sie der Fortschritt erzeugt, unter diesen feiner organisierten, mit minderem Beharrungsvermögen ausgestatteten Gebilden nicht spurlos verschwunden sein. Was dort Identität war, nimmt hier die Gestalt einer gewissen, oft genug freilich abreißenden Parallelität der Entwicklung an. Parallelität aber heißt so viel wie Ordnung und Gesetz. Und in der Tat dürfen wir sagen, daß für manche Wegstrecken der ungeheuren geschichtlichen Gebiete schon jetzt hier der geduldigen Beobachtung des wissenschaftlichen Arbeiters, dort der Intuition des wissenschaftlichen Genius ein Schimmer von Gesetz und Ordnung sichtbar wird — von einer Ordnung, deren beständiges Sichmischen mit ihrem Gegenteil, mit dem schlechthin unauflösbar Zu-

fälligen, eben ein Charakterzeichen historischen Geschehens ist. Die Auffindbarkeit manches Zuges von Gesetzmäßigkeit hat sich in der vergleichenden Erforschung der Sprachen und Literaturen, des Rechtslebens und sozialen Lebens bewährt: wie sollte sie sich in der Geschichte der Religionen nicht auch bewähren? Vom Ost zum West hilft Gleichartiges das Gleichartige verstehen. Es hilft die versteckten Spuren erkennen, die Fragmente ergänzen, etwa wie aus Fragmenten biographischer Notizen einem Leser, der eine Fülle von Lebensläufen und Seelenentwicklungen überschaut, das Ganze, das ihnen zu Grunde liegt, entgegentreten mag. Jene Vergleichungen helfen weiter vor allem die hinter dem Tatbestand wirkenden Kausalitäten auf breiter Basis ermitteln. Und wie die Gleichheiten, so fördern auch die Ungleichheiten das Verständnis. Der Blick erweitert sich für die ganze Fülle der Möglichkeiten. Das einzelne tritt an seine Stelle, indem sich zeigt, daß es eine Varietät neben anderen ist: und wir lernen die Frage aufwerfen, vielleicht auch lösen, welche Ursachen einem jeden Exemplar seine besonderen Züge mitgeteilt haben.

Wer solchen Problemen nachgeht, wird für viele und große Teile des Gebiets, das der religiöse Gedanke und das religiöse Leben umspannt, gerade die Ueberlieferungen Indiens besonders wertvoll finden. In indischer Unermeßlichkeit, wundervoll erhalten liegen sie da: ein Urwald, durch den doch Wege zu bahnen dem beharrlichen Eifer der Philologie gelungen ist. Die ältesten Traditionen gehen in sehr hohes Altertum zu-

rück; sie scheinen kaum viel jünger als das indische Volk selbst. Und dann läßt uns die Ueberlieferung, immer gleich redselig, nichts verhüllend, die lange Entwicklung dieser Religionen durch Jahrhunderte und Jahrtausende begleiten. Wir glauben es in den Texten vor Augen zu sehen, wie sich die Erkenntnis von Natur und Welt, die sich in der Religion ausprägt, auf eigenartigem Wege Schritt für Schritt entwickelt, — wie die Weise der Fragestellungen, die diese Erkenntnis schaffen, das gebundenere oder freiere Verhältnis des Erkennenden zu seiner Erkenntnis Phase auf Phase durchläuft. Wir hören vor allem, welche Bedürfnisse, Hoffnungen, Sehnsuchten in verständlicher Folge, die einen nach den anderen, hier ihre Stimme erheben. Insonderheit die älteren Stadien dieser Entwicklung liegen in unvergleichlicher Klarheit vor uns: der Fortschritt von dem halb kindlichen, halb raffinierten Kultwesen des Veda zu den tiefsinnigen Spekulationen der Upanishaden, dann weiter zur Erlösungsreligion Buddhas. Von außen so gut wie unberührt, hat sich dieser Prozeß nach den in ihm selbst angelegten Richtungen vollziehen können. Wie sollte er nicht in dem Sinn, den ich bezeichnet habe, die parallelen Entwicklungen des Westens uns verstehen helfen?

Daß diese Erwartung nicht täuscht, erfährt der Forscher in der Tat, ich kann sagen, bei jedem Schritt. Man betrachte etwa das Opfer — ein geschichtliches Problem großen Stils. Was für Kräfte, was für Gedanken sind hier durch Jahrtausende in Bewegung gesetzt worden! Aber die Gestalten, in denen das Opfer erscheint, sind zunächst unverständliche Hieroglyphen:

es gilt, sie zu entziffern. Nirgends nun hören wir so Eingehendes wie im alten Indien über das Opfer, speziell über die Periode seiner vollen, üppigen Blüte, zu der es durch lange Arbeit zünftiger Priestertümer entfaltet wird. Mit wie anderer Deutlichkeit sehen wir den vedischen Brahman an der Arbeit als etwa den römischen Flamen! So muß sich, meine ich — und schon gewonnene Erfolge geben mir darin recht — vor allem in Indien die Inspiration holen, wer die Fragmente westlicheren Opferwesens ergänzen und deuten will.

Ebenso lehrreich ist die indische Ueberlieferung, sucht man eine Anschauung davon zu gewinnen, wie in die alten, den sittlichen Idealen gegenüber ziemlich indifferenten religiösen Vorstellungsmassen jene Tendenzen eindringen, die auf einen Bund von Religion und Moral hinstreben. Aber kein Ende wäre zu finden, wollte ich alle ähnlich liegenden Probleme durchgehen. Bei jedem von ihnen würden wir immer dieselbe Erfahrung machen: die Vedareligion, vermöge ihrer geschichtlichen Stellung an sich wie vermöge ihrer ausgezeichneten Erhaltung für uns, bietet ein wahrhaft unvergleichliches Untersuchungsfeld dar, will man in das Innere, in die typischen Schichtungen jener alten Religionen eindringen, der Religionen mit der uralt-rohen Unterlage und den darüber liegenden Schöpfungen reiferen Denkens und Fühlens, und endlich — dürfen wir hinzufügen — mit den eben sichtbar werdenden Keimen noch reiferer, vollkommenerer Zukunftsgebilde.

An einem dieser Gebilde, die für die Vedazeit in der Zukunft liegen, möchte ich hier die Bedeutung der in-

dischen Religionen für die allgemeinen Probleme der Religionswissenschaft noch weiter veranschaulichen. Auf einem höchsten Höhepunkte alles religiösen Wesens stellt sich uns der Buddhismus dar.

Buddhismus und Christentum — längst haben sie beide der Phantasie, die ihre symmetrischen Linien in das Gewirr der Erscheinungen hineinzuzeichnen sucht, vergleichbare Figuren darzustellen geschienen. Die gewaltigste Religion hier des Ostens, dort des Westens. Die beiden alle nationalen Grenzen überfliegenden universalen Religionen. Die beiden alle alten Schranken von Zeremonientum und Gesetzeswesen zerbrechenden Religionen der Erlösung. Derselbe Typus der Erlösungsreligion, so hat man das Verhältnis formulieren wollen, hat sich zweimal in der Weltgeschichte verwirklicht, in einem westlichen, in einem indischen Exemplar, dort dem Christentum, hier dem Buddhismus.

Wie hohe Interessen der Religionswissenschaft bei der Diskussion dieser Formel auf dem Spiele stehen, ist klar. Aber gerade dem Erforscher des Buddhismus wird die Bemerkung besonders nah liegen, daß dazu, eine solche Diskussion möglich zu machen, er selbst und sein neutestamentlicher Arbeitsgenosse noch nicht genügen. Ein Dritter muß mithelfen: der Kenner griechischen Denkens. Es ist bekannt, wie nah dem Buddhismus Ideen verwandt sind, die in gewissen alten geistlichen Orden und philosophischen Schulen Griechenlands gelebt haben und hier und da bei Platon selbst zu Worte kommen. Es sind Ideen, deren Struktur zu durchschauen, die an ihre Stelle zu rücken eben die Vergleichung des

Buddhismus den besten Anhalt gibt. Wie den Buddhisten, so erscheint auch diesen Griechen das irdische Dasein von Düsternis umflossen. Die Seele ist aus ihrer wahren Heimat hinabgestürzt in das „Leben ohne Leben“, in die Welt der Vergänglichkeit. Wie im Buddhismus verlängert sich das Leiden unabsehbar in der Seelenwanderung, wo die Seele „des Lebens schmerzliche Pfade einen gegen den anderen tauscht“. Aber der Weise, Buddha ähnlich, erkennt und zeigt „zum Heile die Straße“. Er lehrt die Kunst der Loslösung vom leiblichen Dasein; er läßt die Erkenntnis, die Philosophie den Geist der Ueberseligkeit jenes Augenblicks entgegenführen, den Platon verherrlicht: in plötzlicher Vision strahlt ihm da das ewig Seiende entgegen, in dessen Gemeinschaft er aller Fesseln ledig eingeht, so wie den Sakyasohn in heiliger Nacht die selige Gewißheit des Nirvana durchleuchtete: „vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren.“

Zwar in der näheren Gestalt dieser Gedankengänge prägen sich — wie könnte das anders sein — auch die nationalen Verschiedenheiten der beiden Völker scharf genug aus. Aber vor allem hört man doch den wundervollen Einklang, in dem die Stimmen griechischer Denker und der gelbgewandigen indischen Mönche einander antworten. Fast fühlt man sich an jene Uebereinstimmungen zurückerinnert, wie wir die Ethnologie sie zwischen Vorstellungen weit entfernter Völker enthüllen sahen. Ueber diesen Ideenwelten, der griechischen wie der indischen, liegt derselbe Dufthauch unbestimmter Ahnungsfülle —

geht es doch hinaus in unbetretene Fernen. Dieselbe Sehnsucht nach dem Stillstehen der ziellosen Bewegung des Werdens und Lebens — und Triumphtöne mischen sich bei, das stolze Bewußtsein eigener Kraft, die jener Bewegung Halt zu gebieten weiß. Mit alldem aber ist es schon ausgesprochen: nie und nimmer dürfen wir daran festhalten, diese Stimmungen, diese Gedanken als indisch den christlichen gegenüberzustellen. Sie sind ja nicht indisch allein. Das Bündnis indischer und griechischer Forschung lehrt uns ja, daß sie das Erzeugnis von Kräften sind, die nicht nur e i n e m Lande angehören. So ist denn jetzt der Religionswissenschaft die notwendige Basis für die Untersuchung dieser Kräfte gegeben; wie weit sind sie mit denen identisch, wie weit von denen verschieden, die das Christentum geschaffen haben?

Vielleicht werden die Verschiedenheiten zuerst ins Auge fallen. Hier — in Indien und in Griechenland — der Weise, der den Bau des Weltwesens, das Wirken des Weltgesetzes durchschaut und sich dadurch über das Leiden, das es ihm bringt, erhebt. Dort — im Christentum — der Fromme, der, wenn auch als ein geistlich Armer, die Gnade eines allliebenden Gottes mit Kindesvertrauen ergreift. Hier das letzte Ziel, wie es sich dem im Reich metaphysischer Abstraktionen heimischen Denken darstellen mag: Platons Ideenreich mit seiner allem Werden entnommenen Ruhe oder jene stille Stätte des Nirvana,

„Wo Entstehn und Vergehn aufhört.“

Dort die selige Hoffnung lebendurstender Geister: die

in Gott sich vollendende Verklärung lebendigsten, persönlichen Daseins.

Da haben wir Gegensätze, schroffe Gegensätze, die, mit dem Einklang der indischen und griechischen Gedankenreihen unter sich verglichen, doppelt schroff erscheinen. Wem könnte es in den Sinn kommen, sie zu verschleiern? Aber es heißt nicht sie verschleiern, wenn wir fragen, ob nicht doch — trotz der Verschiedenheiten der Rassen, Kulturen, Temperamente, des Schrittes und Fluges der Phantasie, der Kunst und Kunstlosigkeit der Denkarbeit — zuletzt, zu allerletzt es dieselbe Sehnsucht hier wie dort ist, in Seelentiefen jenseits von jenem allen wurzelnd. Die Sehnsucht weit hinaus, hinauf aus der Dumpfheit von Sinnenwelt und Sinnenleben zu freiesten, lichtesten Höhen. Die Hand, die sich einst rasch und roh nach greifbaren Gütern ausstreckte, hat sich zurückgezogen. Man träumt von Unnennbarem, dessen Geheimnis man doch mit Namen nennen möchte, mit schwankenden, vielen Namen. Wie große Akkorde rührender und feierlicher Musik klingt es durch die Seelen . . .

Doch ich darf es eben nur berühren, welche Bilder hier die Religionswissenschaft zu zeichnen hat — Bilder, die aus wallenden Nebeln zu fester Form zu verdichten nicht an letzter Stelle die Hilfe der Erforscher indischer Religionen ihr die Fähigkeit gibt. Unsere Mitarbeit begleitet jene Wissenschaft bis in ihre Höhen. Wir liefern ihr an unserem Teile den Stoff, die Realitäten, die sie davor bewahren, zu einem Spiel mit Luftgebilden zu werden. Und was wir ihr gegeben haben, gibt sie

uns durchgeistigter, weiterem und freierem Verständnis erschlossen zurück. Ich sprach im Eingang meiner Ausführungen davon, wie jede geschichtliche Bildung nur sie selbst ist, nur einmal in die Erscheinung tritt. Jetzt meinen wir in diesem Einen andere Gestaltungen, über weite Fernen von Raum und Zeit hinweg, sich spiegeln zu sehen. Das einzelne bleibt ganz das, was es ist, und doch kann es uns scheinen, als empfinge es erst durch dieses Sichabspiegeln seinen letzten, vollsten Sinn, seine Stelle im Zusammenhang alles Lebens. —

Bin ich in dem, was ich gesagt habe, von der Frage nach der Beziehung der verschiedenen Forschungszweige allzu weit in die Frage nach den Beziehungen der Objekte dieser Forschungen hinübergeglitten? Das erste Problem wird man doch kaum anschaulich behandeln können, ohne beständig das zweite zu berühren. Mein eigentliches Ziel aber war immer dies, zu zeigen, wie durch die mannigfaltigsten Zusammenhänge, zufälligere und tiefe, unser Forschen mit dem unserer wissenschaftlichen Nachbarn, mit Spezialistenarbeit und mit Untersuchungen, die ins Große und Allgemeine gehen, unlösbar verbunden ist. Ließe sich vorstellen, daß unser Anteil an all dem plötzlich annulliert werden könnte, so würde wohl manche Lücke bitter empfunden werden. Die Wissenschaft von den Religionen der Menschheit wäre enger und ärmer, fehlte unter den Stimmen der Völker, die sie hört und deutet, die Stimme des Volks, das die Gebete und Opfer des Veda, die geheimnisumwobene Gestalt Buddhas hervorgebracht hat.

II

Göttergnade und Menschenkraft

in den indischen Religionen

Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats der Königlichen Christian-Albrechts-Universität, 5. März 1906

Das wissenschaftliche Arbeitsfeld des diesmal zur Rektorwürde Berufenen gehört nicht zu den vielbetretenen und darf nicht zu ihnen gehören. Der Sanskritforscher hat Gründe, sich mit seiner Zuhörerschaft in einiger Ferne vom Auditorium maximum zu halten. Eher wäre vielleicht bei ihm Vorliebe für ein Auditorium minimum zu bemerken: ein Raum, aus dem ich mich nicht ohne Sorge heute an diese ihm so unähnliche Stelle versetzt sehe.

Unsere Universitäten gewähren auch solcher Wissenschaft volles Bürgerrecht: da mag weltfernes Suchen geübt werden mit seinem Zauber und seinen Gefahren. Aber was erleben wir dann? Haben wir manch würdig Pergamen entrollt, uns nach Raum und Zeit von unserer Welt, unserer Gegenwart noch so weit hinweg verloren, und schlagen wir dann die Augen auf: so erstaunen wir oft, daß es in Wahrheit gar nicht so hoffnungslos bestellt ist mit unseren Einsamkeiten. Wohl sind die geschichtlichen Organismen, die wir zergliedern, auf dem Boden entlegenen Landes, entlegener Kultur erwachsen. Aber so fest sie auch in diesem Erdgrund wurzeln: die Gesetze ihres Wachstums sind doch allgemeine Gesetze; die Formen, in denen sie sich entfalten, ordnen sich ein in einen allgemeinen Zusammenhang aller organischen Formen; Luft und Licht, zu dem sie aus ihrem Mutter-

boden aufsteigen, umweht und bescheint alle. Und so sieht sich denn der Arbeiter, der einen Augenblick meinen konnte, wie auf einer weltabgelegenen Insel zu weilen, in der Tat fortwährend in fühlbarsten Zusammenhang mit anderen Arbeitsgebieten, mit anderen Arbeitern versetzt, in Austausch des Gebens und Nehmens. Und ergeht an ihn die Forderung, für eine Spanne Zeit in den Mittelpunkt unserer akademischen Lebensinteressen zu treten, wird ihm der Hinblick darauf nahe liegen, daß der äußere Organismus der Universitas literarum ein Abbild ist jener inneren Verkettung alles Forschens, in der ein Schlag tausend Verbindungen regt — Verbindungen, die auch bis dahin beispielsweise reichen, wo man betrachtet, was Goethe, von Schauder erfüllt, mit seinem Bann traf:

„Wischnu, Cama, Brama, Schiven,
Sogar den Affen Hannemann."

In diese Gegenden nun der alten indischen Religionen bitte ich Sie heute mich zu begleiten: freilich nicht um bei den bunten und seltsamen Bildern zu verweilen, die mit jenen vom Dichter genannten Namen verknüpft sind. Ich wünsche, daß mir etwas anderes gelinge — daß es mir gelinge, von dem Spiel der nicht in Indien allein wirksamen geschichtlichen Mächte, das sich hinter jener bizarren Außenseite verbirgt, etwas festzuhalten und es Ihnen aufzuzeigen in seiner Begreiflichkeit — fast dürfte ich das Wort wagen in seiner inneren Notwendigkeit. Zwei bedeutende Tendenzen religiösen Fühlens und Denkens möchte ich in ihren indischen Erscheinungsformen betrachten: zwei Tendenzen, deren Widerstreit, Vermisch-

ung, wechselseitiges Sichablösen, wie mir scheint, eins der Grundphänomene dieser geschichtlichen Entwicklungen bildet.

Die indischen Texte — und das gilt eben nicht nur für Indien; es ist z. B., vor allem durch die glänzenden Forschungen Frazers, für sehr viel primitivere Kulturstufen nachgewiesen worden — die indischen Texte, sage ich, zeigen den Menschen, das religiöse Subjekt, in doppelter Situation. Bald wendet er sich an Götter oder an einen Gott. Durch göttliche Macht und Gnade hofft er seine Ziele — höhere oder niedrige, irdische oder jenseitige — zu erreichen. Mag sein eigenes Tun dem des Gottes sich entgegen bewegen; das Entscheidende ist doch, daß der Gott handeln soll. Daneben aber erscheint ein anderes Bild. Der Mensch — vielleicht eben derselbe Mensch — spricht Worte, vollzieht Riten oft von seltsam dunkler Gestalt, durch die er ohne das Eingreifen eines Gottes, in direkter Einwirkung auf die Dinge und das Geschehen, jene selben Wünsche zu verwirklichen glaubt. Dies Verfahren mag auf seinen niedrigen Entwicklungsstufen sich etwa als das darstellen, was wir Zauberei nennen; wir werden aus der Geschichte Indiens lernen, daß es sehr viel höhere Formen annehmen kann, für die jene Bezeichnung schwerlich zutreffend scheinen wird. Wie weit solches Tun, wenn wir unsre Worte streng auf die Wagschale legen, der Sphäre der Religion zuzurechnen ist, darüber läßt sich vielleicht streiten. In jedem Fall drängt sich auf, daß dieser Typus sich mit dem unzweifelhaft religiösen fortwährend berührt, ver-

mischt, austauscht, daß dort und hier dieselben oder eng verwandte Ziele, vielfach unter Auftreten derselben oder eng verwandter Stimmungen verfolgt werden. Das darf uns genügen; welche Bezeichnungsweise die korrekteste wäre, kann hier dahingestellt bleiben.

Wovon ich nun sprechen möchte, ist dies: wie im alten Indien das Verhältnis dieser beiden Weisen des Handelns erscheint. Wir können, glaube ich, über ihr Nebeneinanderstehen und Ineinandergreifen, über die Psychologie der einen und der anderen Aktionsart hier manche Beobachtungen machen.

I

Wo für uns die indische Geschichte anhebt, treffen wir sie beide untrennbar durcheinander gemischt. Sie stehen in vieler Hinsicht noch auf recht niedrigem Niveau, sind plump und äußerlich.

Unsere Quellen sind hier die Texte des Veda, vor allem der Rigveda, vermutlich aus dem zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung: diese Texte, deren Sprache in heißer asiatischer Ferne so wunderbar getreu europäischen Klang, fast könnte ich sagen etwas von griechischem Klang bewahrt hat. Aber ich habe von den Göttern zu sprechen, die im Rigveda angerufen werden. Sie spiegeln — wie kann das anders sein? — das lebendige Gefühl menschlicher Bedürftigkeit wieder, um deren willen man sich an sie wendet, das Bewußtsein der Abhängigkeit von unberechenbaren Gewalten. Der Regen, der unentbehrliche Lebenspender, kommt

oder er bleibt aus. Kriegerische Erfolge treten ein, aber auch Mißerfolge. Das eine Geschlecht sieht man wachsen, das andere aussterben. So gilt es denn, die Macht, die vielen Mächte, die hier und da und dort walten, sich geneigt machen. Gewiß müssen jene Machthaber weit größer, stärker sein als der Mensch, aber warum sollten sie im übrigen so sehr anders sein als man selbst ist oder als die wohlbekannten Gestalten von Freund und Feind hier auf Erden? Weiß man die Götter richtig zu nehmen, so werden sie mit sich reden lassen, wie Menschen das auch würden. Für eine gewisse an das Gemütliche streifende Aufdringlichkeit sind sie ganz zugänglich. Aber Worte allein sind ihnen doch zu wenig. Die Götter wollen essen: Butter, Gebäck, Fleisch. Und sie wollen trinken. Sie trinken z. B. Milch; aber der vornehmste Göttertrank ist der berauschende Soma. Der stärkste Gott Indra ist der unergründlichste aller Somatrinker. Ein Poet schildert, wie er gezecht hat und nun nach Hause geht. In mehr als vergnügter Stimmung denkt er unter anderem auch — soweit es mit dem Denken noch gehen will — an seinen menschlichen Gastgeber und an dessen Wünsche. Er spricht vor sich hin:

„So will ich's machen — oder so?
Ich schenk 'ne Kuh! Ich schenk ein Pferd!
Hab etwa Soma ich gezecht?"

Ein Bild hochaltertümlichen Götterglaubens. Der steigt nicht zu erhabenen Höhen auf und dringt nicht in unergründliche Tiefen. Zwischen dem Gott und dem Menschen — besonders wenn der zahlungsfähig ist um

den Soma fließen zu lassen und die Priester zu honorieren — herrscht behagliche, beide Teile befriedigende Gegenseitigkeit.

Aber in der Pflege solches Verhältnisses geht nun das Tun der Frommen und Priester keineswegs auf. So einfach und durchsichtig sind diese alten Glaubensformen nicht, an deren Bau lange Zeitperioden hindurch unendlich mannigfaltige psychologische und geschichtliche Vorgänge gearbeitet haben.

Der vedische Inder ist froh, wenn der Gott sich zu Hilfe rufen läßt. Aber er versäumt nicht, auch selbst zu tun, soviel er eben tun kann. Und das ist nicht ganz wenig. Die primitive Physik, an die man glaubt, eröffnet dem, der mit ihr zu arbeiten versteht, mancherlei Wege. Ein Hauptsatz dieser Physik besagt, daß Aehnliches Aehnliches herbeiführt: was der Mensch im kleinen geschehen macht, wird sich in der Natur im großen wiederholen. Also kann man Regen erlangen nicht nur, indem man opfert und zu dem gnädigen Gott betet, sondern man wirft Kräuter ins Wasser, taucht sie unter, läßt sie schwimmen; dann wird sich das Gras der Weiden auch in Wasser baden. Man schadet seinem Feind nicht nur, indem man den Zorn des Gottes gegen ihn erregt, sondern man bringt als Surrogat des ganzen Menschen ein kleines Teilchen von ihm in seine Hand und heftet dem irgend ein Abbild von Unheil an: beispielsweise nimmt man Haare von ihm, aus denen flicht man drei Ringe; die werden mit schwarzem Faden verknüpft und unter drei Steinen versenkt — und wie weiter solche Zauberpraktiken ge-

staltet sind, die einen verpönt und in Finsternis flüchtend, die anderen über jeden Vorwurf durchaus erhaben. Ihrem Wesen nach sind sie nichts speziell Indisches. Sie gehen über die ganze Welt, reichen in uralte Zeiten zurück, leben bis auf den heutigen Tag fort. Wer weiß, ob es nicht in manchem von uns hier — oder in mancher — Winkel der Seele gibt, wo sich kleine und feine Reste solchen Glaubens und Verfahrens erhalten haben könnten. Feste Grenzen zwischen dem, was der alte Inder auf Wegen dieser Art, und dem, was er durch Anrufung seiner Götter erstrebt, gibt es natürlich nicht. Für viele Anlässe ist das eine wie das andere oder die Vermischung von beidem bezeugt. Wer wollte in derartigen Dingen so etwas wie ein säuberliches System erwarten?

Also droben Uebermenschen mit menschlichen, allzumenschlichen Allüren; ihren Leistungen verstehen die Menschen hier unten wertvolle Ergänzungen und Korrekturen angedeihen zu lassen. Man hat Religion, dem Ideal nach, auf ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zurückgeführt. Diese Religion ist davon recht weit entfernt. Schlechthinniges gibt es hier nicht.

II

Das alles mag uns roh und kindlich erscheinen. Wir studieren es, wie wir Geräte der Steinzeit studieren. Aber nun folgt auf den ersten Akt des religionsgeschichtlichen Dramas ein zweiter. Der indische Geist wird älter, nach innen gekehrter. Neue Strömungen kommen zur Macht — im Reich des Phantasielebens,

des moralischen Empfindens, der Verstandestätigkeit, die an den Problemen des Geschehens arbeitet.

Die Phantasie erschafft Welten, Unendlichkeiten, die es für den alten Glauben nicht gegeben hatte. Der war vor allem auf das sichtbare Diesseits gerichtet, auf zufriedenes Genießen alltäglicher Freuden. Jetzt flammt der Gedanke an das Jenseits auf, an Ewigkeitsfernen von indischer Unabsehbarkeit. Seelenwanderung, Irren von Existenz zu Existenz, überall die drohende Gefahr, den Leiden, die man hiernieden fürchtet, in ungeheurer, phantastischer Steigerung wieder zu begegnen. Diese Bilder treten nicht als luftig unbestimmter Traum, sondern wirklicher als alle Wirklichkeit, greifbar, beängstigend vor die erregten Seelen. So muß denn jetzt die Religion eine neue Aufgabe lösen, neue Fragen beantworten. Wie zerschneidet man das Band, das feste Band, das die Seele an diese Welt der ziellosen Wanderungen fesselt? Das Scheinglück, das man mit angstvollem Mißtrauen betrachtet und daran sich doch das Ich mit allen seinen Organen klammert, wie soll man es von sich abtun? Wie den schmalen, schwer gangbaren Weg zum stillen Frieden der Ewigkeit finden? Mit alledem aber ist natürlich auch das Problem des Verhältnisses zwischen göttlichem und eigenem Vollbringen aufs neue gestellt. Und man fühlt wohl, welche Antwort jetzt immer mehr in den Bereich der Möglichkeit rücken wird. Auf die Güter, deren man sich aus eigener Kraft nie gewiß fühlen kann, auf die Güter dieser Erde hat man ja verzichtet. Von ihnen heißt es jetzt: „Das ist nicht mein. Das bin nicht ich“. Die

Herrlichkeiten des Jenseits aber, nach denen man jetzt verlangt, fügen sich dem leichter, daß, wer seinem Innenleben die rechte Haltung zu geben weiß, sich im stande fühlen wird von ihnen zu sagen: „Das ist mein. Das bin ich". Hier mag sich dem Vertrauen auf das eigene Können eher die Bahn auftun.

Und ferner ändert sich zu gleicher Zeit mit diesen wesentlich von der Phantasie ausgehenden Wandlungen ein zweiter Faktor: das Gewicht, mit dem die moralischen Vorstellungen, die Gegensätze von Gut und Böse in die religiöse Sphäre hineinwirken. Der alte Glaube hatte nicht allzuviel darauf gesehen, ob der Mensch recht handelt, sondern ob er dem Gott und seinen Priestern freigebig Ziegenböcke zu essen und Rauschtrank zu trinken gibt. Jetzt erhebt reiferes sittliches Denken seine Forderungen. Die großen Entscheidungen sollen nicht mehr von der Laune des lustigen Trinkers dort oben kommen. Ob gut, ob böse: an dieser Alternative müssen die Geschicke des Menschen hängen. Es ist klar, daß auch solche Gedanken auf ihre Weise dazu mitwirken können, den Glauben an die entscheidende Kraft eigenen Handelns auf Kosten des Strebens nach göttlicher Hilfe zu verstärken.

Und endlich kommt zu alledem ein drittes Moment: das mächtiger werdende Bedürfnis des Intellekts, das Geschehen in der Welt als beherrscht von festen, verständlichen Ordnungen zu begreifen. Die sozialen Verhältnisse Indiens hatten es begünstigt, daß sich in der priesterlichen Kaste so etwas wie ein Stand von Denkern herausbildete, in deren Geistern sich Priesterstolz und

Denkerstolz mächtig und bizarr vereinte. Ihre Gedankenarbeit mag uns noch so phantastisch erscheinen: wir entdecken in ihr doch das ernstliche Streben, aus dem Bilde des Geschehens die Unbegreiflichkeiten, die Willkürlichkeiten zu verbannen und an ihre Stelle die Alleinherrschaft festgefügter Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen zu setzen. Solche Weltmacht der Kausalität kann der Mensch sich natürlich nicht bemühen milde zu stimmen wie den Gott Indra. Ihr gegenüber ist die Frage nur die, ob ihre Richtungen zu solchem Verlauf gebracht werden können, daß dem Ich das ersehnte Ziel erreichbar ist. Auch diese Gestalt der Fragestellung aber muß in allen denen, die nicht bei Indifferenz oder Verzweiflung münden wollen, vor allem in den Selbstbewußten und Kraftbewußten, den Glauben an die Macht eigenen Handelns in Bezug auf die höchsten Entscheidungen steigern. Meint man die Kausalitäten des Weltlaufs berechnen zu können, so wird die Stimmung indischer Denker dem Ich nicht leicht die Hoffnung versagen, die alleslenkenden Fäden mit eigener Hand zu regieren.

Ich versuche das Fazit von alledem zu ziehen.

Was zusammengewirkt hatte, war eine ins Grenzenlose schweifende Phantasie, dazu moralische Tendenzen, endlich die Verstandesneigung zur Entdeckung mechanischer Kausalitätsverknüpfung. Diese Faktoren miteinander prägten jetzt den Anschauungen von der Stellung des Menschen im Weltlauf die entscheidenden Züge auf. Das Menschengeschick erschien, man kann sagen als beherrscht von einem ungeheuren ins Phan-

tastische getauchten, nach moralischen Formeln sich bewegenden Mechanismus. Gute Taten und böse Taten sind die Räder der Maschine; der Täter schafft sich Lohn des Guten, Strafe des Bösen nicht vermöge des Eingreifens eines Uebermächtigen droben, der Lohn und Strafe verteilt, sondern vermöge des naturnotwendigen Wirkens weltumfassender Kausalität. Der ersehnte selige Frieden des Stillstehens dieses Getriebes wird davon abhängen, ob es dem Verständnis und der Kraft des darin verflochtenen Ich gelingt, die notwendigen und ausreichenden Bedingungen dieses Stillstehens zu realisieren.

Das etwa, scheint mir, ist die Formel, welche die Richtung dieser religiösen Entwicklungen ausdrückt — die Formel farblos und abstrakt. Ich muß mir Rückhaltung darin auflegen, die ganze Reihe der Gebilde, in denen jene Abstraktionen geschichtliches Fleisch und Blut angenommen haben, Ihnen vor Augen zu führen.

Da hätte ich zu schildern, wie zunächst das alte Götteropfer, das ursprünglich die Hilfe der Götter für den Menschen erflehen soll, im Sinne der Naturkausalität, der Ichkausalität umgedeutet wird. Das Opfer wird jetzt als ein Zauber verstanden, durch den der Mensch das Geschehen lenkt: eine unklare Vermischung verschiedener Vorstellungslinien, neuer Wein in alte Schläuche gegossen. Und es wäre dann davon zu sprechen, wie der Wein bald die Schläuche gesprengt hat. Die alten Götter, durch die sich bedingt zu fühlen man ablehnt, läßt man verblassen. Man überbietet sie in grandiosem Phantasieschwung. Was sie verlieren, und mehr als das, gibt man dem Ich. Das Ich, den

Gütern des Diesseits entsagend, hebt sich zu höchsten jenseitigen Höhen in der Lehre vom Brahma, dem All-Einen, von dem es heißt: „Tat tvam asi", „Das bist Du": die Identität des eigenen Ich mit dem Ueber-Ich des Brahma gibt jenem den Schlüssel in die Hand, sich das Tor aufzuschließen, in zauberhafter eigener Kraft die Regionen der Ewigkeit zu beschreiten, in denen von unbegrenzten Gewißheiten und Siegen sich und andere zu überzeugen so leicht ist.

Aber ich darf hier nur in flüchtigen Andeutungen auf die Gedankenkreise dieser Brahmamystik mit ihrer oft wirren Größe und weltüberfliegenden Kühnheit hinweisen. Bei den Bildern, die ich hier zeichne, muß ich ja das Wort beherzigen, daß Zeichnen die Kunst des Weglassens ist.

Wovon ich eingehender sprechen möchte, ist die Stellung des Buddhismus in diesem geschichtlichen Prozeß.

III

Nehmen Spekulationen, wie die vom Brahma, indem sie sich weiter entwickeln, eine minder schroffe, zugänglichere Gestalt an, werden sie vom Hauch gütiger Menschenliebe geschwellt, so mag ein Pädagog der Menschheit wie Buddha sich ihrer bemächtigen.

Im Buddhismus hat Indien im größten Stil einen Glauben geschaffen, der alles auf des Menschen selbsteigenes Können stellt.

Wir dürfen wohl meinen, die geschichtlichen Dokumente zu besitzen, die uns von diesem Vorgang ein

Bild geben. Wir können die Gedanken nachdenken, die Kämpfe und die triumphierenden Seligkeiten nachempfinden, die einst den erfüllt haben, dessen Gestalt über Weiten der Weltgeschichte ragend uns erscheint, den Mönch vom Sakyageschlecht.

Die Gedankenmassen des Buddhismus sind nicht mehr, wie der Glaube der Vedazeit, ein Gemisch von Verschiedenartigem, ja Entgegengesetztem. Sie sind ein konsequentes System, wie es bewußtem Nachdenken entspringt. Und dies System bewegt sich in der vielleicht entfernten Verlängerung, aber doch durchaus in der Verlängerung der einen jener beiden Hauptlinien, in denen wir die alten vedischen Vorstellungen verlaufen sahen.

In den Zauberpraktiken der Vedazeit machte man, wie ich gezeigt habe, primitive Versuche, durch eigene Aktion die Kräfte in den Dingen auszunutzen. Die Ueberzeugung war da, wenn auch dumpf und verwirrt, daß, wer die Objekte in die und die Situation bringt, damit die und die Wirkungen herbeiführt. Genau ebenso in der buddhistischen Lehre. Nur sind jetzt natürlich — und das ist ja wesentlich genug — die Vorstellungen über die Verkettung von Ursachen und Wirkungen reifer, tiefer, umfassender geworden. Das Altertum gab sich mit den einzelnen Zwischenfällen des äußeren Daseins ab — wie man Regen macht, wie man Krankheit wegzaubert; und die Meinungen darüber, wie das zu bewirken sei, hielten sich ganz auf der Oberfläche. Jetzt sieht man auf die großen Verhältnisse des ganzen Weltlaufs; man sorgt sich um das Ewigkeiten überspannende Geschick der Seele. Und so sind

die Probleme, auf die sich jetzt intensivstes Nachdenken richtet, die des seelischen Geschehens: vermöge welches Mechanismus geht dies Geschehen vor sich und berührt es sich mit dem großen Mechanismus des Geschehens im All? Wie muß man die Räder der Maschine stellen, in welcher Richtung sie in Bewegung setzen, damit das gewollte Ergebnis zu stande komme? Von solchen Fragen war das ganze Zeitalter Buddhas tief bewegt. Da gab es, wie ein altbuddhistischer Text sich ausdrückt, „ein Dickicht der Meinungen, ein Bühnenspiel der Meinungen, einen Krampf der Meinungen“. An dem, was der Buddhismus da ein Bühnenspiel nannte, nahm er doch in Wahrheit selbst den allerernstesten Anteil. Er bewegte sich fortwährend in Argumentationen, deren Stil ein anderer jener Texte charakterisiert: „wenn dies ist, ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies vergeht, vergeht auch jenes“ — durchaus wissenschaftliche Gesinnung, verbunden mit der Entschlossenheit, auf den Wegen, die das Denken findet, alles Handeln folgen zu lassen.

Das Denken nun des Buddhismus zeigt den Menschen verstrickt in das ungeheure Netz, das nicht fremde Gewalten, sondern seine eigenen Taten, die guten und die bösen, um ihn geworfen haben und fortwährend werfen. Der Samen seiner Taten reift in unabänderlicher, leidensvoller Notwendigkeit. Da bringt jede Ursache ihre Wirkung hervor; jede Wirkung wird zu neuer Ursache. Die Formeln, die das Gesetz dieser Verkettung ausdrücken, bewegen sich ganz überwiegend auf dem Gebiet des Seelenlebens. Die letzte, tiefste Ursache des

Weltleidens, aus dem die Rettung gesucht wird, benennt man — bezeichnend für den Wissensstolz, der hier herrscht — als das Nichtwissen. Unter seinen Folgen erscheinen die psychischen Vorgänge der Empfindung, des Begehrens, des Haftens an der Existenz; es erscheint das Werden in der Seelenwanderung, und als letzte Wirkung „Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung". Wird aber jene Ursache aller Ursachen, das Nichtwissen aufgehoben — und auf ihre Aufhebung arbeitet die ganze Disziplin des buddhistischen Mönchtums hin — so fällt auch die Kette der Wirkungen in nichts zusammen, und den Erkenner, den Ueberwinder nimmt jene Welt des ewigen Friedens auf, von der einer der alten Mönchspoeten sagt:

„Wo's kein Etwas, kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige:
Sie heißt mit Namen Nirvana, die Alter-Tod-entnommene."

Es ist klar: ein Gott spielt bei diesem Vorgang der Erlösung keine Rolle. Die alten Götter sind zu untergeordneten Statisten geworden. Mythische Vorstellungen, rituelle Aeußerlichkeiten sind freilich nicht ganz und gar abgetan. Das wäre ja undenkbar. Aber es ist bewundernswert, wie sie zurücktreten. Das Beherrschende ist ein ethischer Rationalismus. Dem leidenbringenden Naturlauf steht, zu feindlicher Abwehr aufgerichtet, der Mensch allein gegenüber. Hier gibt es Charaktere, die solches Alleinsein ertragen, oder die einander in der menschlichen Gemeinschaft des Mönchslebens genügen, es sich ertragbar zu machen. Das eigene Wissen, die eigene Kraft bemächtigt sich in unendlicher Mühe und Arbeit des Stützpunktes, von dem aus der große Mecha-

nismus des leidenvollen Geschehens aus den Angeln gehoben werden soll. Ein alter buddhistischer Vers sagt:

„Denn das Ich ist des Ich Schützer;
Wie könnt ein andrer Schützer sein?“

Das innere Leben eines solchen Ich, das daran arbeitet, sich selbst den Schutz zu schaffen, malt sich in der schönen und tiefen Lyrik der asketischen Buddhajünger. Oft enthüllt diese Lyrik so alles Innerste und Letzte, daß der Betrachter sich zuweilen fast fragen möchte, ob er recht tut, für sich und andere von solchen Selbstbekenntnissen den Schleier zu heben.

Da spricht sich die ganze Entschlossenheit derer aus, die als Mönche in der Hingabe aller irdischen Güter bewiesen haben, wie ernst ihnen die Sorge um ihrer Seelen Seligkeit ist. Aus Vergangenheitsfernen klingen die alten lockenden Töne,

„Der Erde Lust und Liebesglück und Spiel und Scherz,“

aber eiserne Festigkeit hält stand. Jeder Augenblick gehört der einen großen Arbeit. Die zwingt mit bewußter Kunst alle Regungen des Innenlebens in ihren Dienst,

„gleich Rossen, die der Lenker hat gebändigt.“

Auf Mühen und Kämpfe des Tages folgt die Nacht:

„Nicht zu eigen dem Schlaf darf ich geben die sternbekränzte Nacht;
Wachender Arbeit Zeit ist sie, die Nacht, dem der die Wahrheit schaut.“

Und so kommt für manchen der Augenblick, wo ihm Gewißheit des erreichten Zieles zufällt. Der Glaube,

der alles von der selbstkräftigen Beherrschung der Kausalitäten abhängig macht, zeigt uns hier das Bild dessen, der als wandernder Bettler im gelben Fetzengewande diese Beherrschung verwirklicht hat. Durch ungeheure innere Spannungen und ihre Lösung ist er hindurchgegangen. Wenn die Entscheidung von einer bestimmten Einstellung des seelischen Mechanismus abhängt, so muß es ja einen einzelnen, namhaft zu machenden Moment geben, wo jene Einstellung gelungen ist. Da muß sich eine gewaltigste innere Katastrophe zutragen; und wie aus den buddhistischen Texten, so kennen wir ja aus Zeugnissen verschiedenster Zeiten und Orte das tatsächliche Auftreten solcher plötzlichen Umwälzungen, die das ganze Seelenwesen in eine neue Region versetzen. In lichten Farben malen die buddhistischen Dichter das Freiheitsdasein, das dann anhebt. Es ist über alle Dumpfheit erhaben; in leichter Freudigkeit geht es, nein schwebt es dem Augenblick entgegen, wo der letzte Erdenrest, den zu tragen nun so gar nicht mehr peinlich ist, zerfallen wird.

Wie ist in dem Stolz solchen Seelenlebens der alte Brahmanenhochmut verschwunden! Jener Stolz aber verträgt sich mit Demut, mit dem Drang des Lobens und Dankens. Das kann sich nicht auf einen Gott richten, auch nicht auf das unpersönliche Gesetz des Weltlaufs, das ja bekämpft und überwunden worden ist. Wohl findet die Ehrfurcht vor der Majestät des höchsten Ziels, des Nirvana, leise, gemessene Worte, wie man sie der unbewegten, unbewegenden Sphinxgestalt jenes Ideals weihen mag. In voller Kraft aber wendet sich

der Drang der Verehrung an den Meister, an Buddha. Stimmungen, von denen man meinen möchte, daß sie dem Gottesglauben allein eigen seien, schaffen sich in veränderter Form auch hier ihren Ausdruck. Das Gedächtnis an die vorbildliche Persönlichkeit Buddhas hat den Ringer gestärkt. Von ihm als dem ersten Erkennenden ist dem, der nach ihm kommt, der Weg zum Erkennen geebnet worden. Zu ihm hat die innere Stimme gesprochen:

„Wolle du mir den Pfad künden, der fortführt aus des Todes Reich,
Daß heilig schweigend ich wandle, wie der Ganges zum Meere strömt.“

Nun ist das Ziel erreicht, der Strom zum Meere gelangt. Aber fort und fort bleiben die Gedanken an dem Bilde des Meisters haften, dessen menschliche Gestalt sich für die Seinen, ohne daß sie menschlich zu sein aufhörte, doch zu jenseitiger Höhe erhoben hat. —

Blicken wir noch einmal in der Kürze zurück auf die Stellung des Buddhismus in der von uns betrachteten Entwicklung. Das Vertrauen des Menschen, durch eigene Kunst das Dasein beherrschen zu können, stellt, sobald die kindlichsten Stadien überwunden sind, alsbald den, der dies Vertrauen hegt, vor allerschwerste Aufgaben. Es gilt nicht mehr Priesterhilfe zu erkaufen. Jeder steht für sich selbst ein. Ein Wissen von Dingen des Innenlebens wird gefordert, an das der Geist seine volle Kraft zu setzen hat. Und dies Wissen verlangt ein Handeln, das alle anderen Ziele fortwirft, um nur dem

einen Ziel der Ziele nachzutrachten. Dafür verheißt es dann den Lohn einer Emporhebung in Höhen, die keine Grenze mehr daran finden, daß einem Gott höhere Höhe vorbehalten sein müßte. Man sieht, wenn die alte Religion des Veda eine Religion der Reichen genannt werden kann, so ist jetzt eine Religion der Weisen entstanden. Sie läßt an Glaubens- und Lebensformen denken, die in gewissen griechischen Philosophenschulen geherrscht haben. Diese Religion durchklingt nicht nur mit ihrer Melodie das Leben der Gläubigen, sondern sie ist ihr Leben, ihr ganzes, volles Leben. Sie ist nur für die vorhanden, die entschlossen sind nichts anderes zu sein als berufsmäßige Techniker des Innenlebens.

Die anderen — nun, sie mögen dem Treiben der Wissenden und Entsagenden, der Psychologen und Ethiker bewundernd zusehen. Ganz sie beiseite liegen lassen kann der Buddhismus nicht, schon weil er sie nicht entbehren kann. Das äußere Dasein der mönchischen Bettler verlangt ja eine Umgebung von nichtmönchischen Spendern. Und gewiß treibt neben diesem Bedürfnis auch die Stimmung milder Freundlichkeit dazu, sich der Draußenstehenden zu erinnern. Man schafft für den Laien einen gewissen Kultus, dem seine Verdienstlichkeit zuerkannt wird; Formen des frommen Tuns, über die der Wissende erhaben ist, werden dem Nichtwissenden als Surrogat dargeboten. Braucht es erst gesagt zu werden, daß damit auf Schwächen des Buddhismus hingedeutet ist, die dazu beitragen mußten, den geschichtlichen Prozeß in andere Bahnen zu leiten?

IV

Und diese Bahnen sind beschritten worden. Auf die Zeiten des alten Buddhismus folgt, was wir Hinduismus nennen. Ein mächtiger Umschwung. Die Götter, die zurückgedrängt oder verblichen schienen, haben sich wieder erhoben. Das Heil kommt wieder von göttlicher Gnade. Kräfte des Seelenlebens, die der Buddhismus untätig liegen ließ oder denen er Fesseln anlegte, regen sich mit Uebergewalt. Kein Zweifel, daß solcher Glauben in den Weiten des Volkslebens auch zur Zeit der höchsten Erfolge der Buddhalehre immer fortgelebt hatte. Aber in den Vordergrund des Bildes, das die geschichtliche Ueberlieferung bietet, drängt er sich erst jetzt wieder.

Man ist es müde, aus der Ferne zu betrachten, wie andere an ihrer Seelen Seligkeit arbeiten. Jetzt kommen die zu Wort, deren Sache es nicht ist, die buddhistische Umwertung aller Werte vorzunehmen, sich weltflüchtig als Weltüberwinder zu fühlen. Sie sehnen sich nicht nach dem Nirvana, sondern nach Leben, nach den Lebensgütern, die ein gnädiger Gott verleiht. Sie ertragen es nicht, in einer von blinder Notwendigkeit beherrschten Welt in Leid und Not allein zu sein, sondern sie verlangen nach des Gottes persönlicher, nächster Nähe, nach beglückendem Verkehr mit ihm, nach Farben für die Phantasie, nach Wärme, glühender Wärme und Leidenschaft für das Herz. Vishnu, Shiva werden jetzt die beherrschenden Götter, sie selbst und das bunte Gewirr ihrer dem Menschen nahen, ganz nahen Verkörperungen, Bilder, Symbole. Man kann sagen, an Stelle

des Rationalismus Buddhas erhebt sich etwas wie ein Pietismus, ein in indische Farben getauchter Pietismus. Das große Losungswort, das einst Erkennen hieß, jetzt heißt es vor allem Bhakti: Liebe, Gottesliebe. Das Erkennen erhält Schwung und Kraft erst durch diese Liebe. Auch die Nichterkennenden, die Hirtinnen, die Krishna geliebt haben, finden den höchsten Lohn. Im Lehrgedicht Bhagavadgita, das zuerst in der indischen Literatur die Glorie der Bhakti laut verkündet, sagt der menschgewordene Gott von dem Frommen: „Durch Liebe erkennt er mich in Wahrheit, meine Größe und mein Wesen." „Wer mich liebt, der wird nicht verloren." Und Ramakrishna, ein geistvoller Hindu der Neuzeit, sagt: „Die Erkenntnis Gottes gleicht einem Mann, die Liebe zu Gott einem Weibe. Darum gelangt Erkenntnis nur bis zu den Vorhallen Gottes. Aber in seine tiefsten Geheimnisse kann nur der Liebende dringen, denn ein Weib hat selbst zu den innersten Gemächern des Allmächtigen Zutritt."

Wieder wie im alten Vedaglauben steht der Mensch dem Gott gegenüber. Aber dem Verhältnis beider hat das neue Zeitalter anderen, innerlicheren Charakter verliehen. Nicht mehr der alte geschäftsmäßige Austausch von Geben und Nehmen, wie im vedischen Opfer. Es ist, wie wenn ein Glutstrom sich zwischen Mensch und Gott hin und her bewegte. Orgien der Gottesliebe werden gefeiert. Der wahre Fromme — sagt jener selbe Ramakrishna —, der den tiefen Trunk göttlicher Liebe getan hat, ist einem Trinker gleich, und so kann er die Gebote der Reinlichkeit nicht immer befolgen.

In zahllosen Gestalten, in unendlich abgestuften Nüancen erscheint die Bhakti, die Gottesliebe. Sie erfaßt die Poesie. Dort mischen sich ihre Gluten oft unabscheidbar mit denen der allerirdischsten Erotik. Oder sie tritt mit dieser, ihr nah verwandt, in abwechselnden Austausch; der Poet, in einem der Augenblicke, wo er der Frauenliebe müde ist, sitzt, wie Bhartrihari es malt,

„Auf des himmlischen Stroms Sandbank in schweigender Nacht,
Mit weiß zitterndem Licht umspielt von des Mondes Strahl.
Leidenschaftlichen Lauts ‚Shiva! Shiva! Shiva!' er ruft."

Die Bhakti übernimmt die Herrschaft über das Asketentum. Sie setzt die Spekulation in Bewegung, mit den Künsten scholastischer Dialektik eine Theorie der Gottesliebe zu schaffen, die Definition für sie zu finden. ihre typischen Formen, ihre charakteristischen Aeußerungsweisen zu ermitteln. Man diskutiert, wie die Wechselwirkung zwischen dem Frommen und Gott sich vollzieht: geschieht es nach dem Schema vom Affen oder nach dem Schema von der Katze? Ergreift die Seele selbst handelnd die Gnade, wie das junge Aeffchen sich an seine Mutter klammert? Oder bleibt die Seele passiv und wird von der Gnade ergriffen, wie das Kätzchen von der Mutterkatze gefaßt und fortgetragen wird? Vor allem aber durchflutet der Strom der Bhakti das Leben der Volksmassen, die ungeheuren Weiten des Hindutums. In weich hingebender, oft sinnlich gefärbter Verehrung wie jene Hirtinnen naht man Krishna; man läßt sich von dem wilden Taumel der Ekstase Shivas fortreißen. Wenn die Thugs, die Mitglieder der Raubmörderbrüderschaft, ihr Gewerbe treiben, so tun sie es

voll Gottvertrauen und Gottesliebe als Kult der Göttin Durga; deren Segen ruht darauf . . .

Man kann fragen, ob die Gegenüberstellung von Mensch und Gott, wie sie von dieser Frömmigkeit des Hinduismus vollzogen wird, im Grunde eine Gegenüberstellung ist. Vielleicht haben diese Götter es gelernt, allzu gelenkig sich dem Wesen ihrer Anbeter anzuschmiegen. Das Ich des Hindu sieht im Spiegel seiner Götter doch schließlich nur sich selbst ins ungeheure vergrößert; es strahlt seine eigenen allerirdischsten Regungen, die offenen und manche verborgene, dorthin aus und läßt sie von dort zurückstrahlen, indem sie auf diesem Weg vom Ich zum Ich neue Gluten in sich ansammeln.

Doch der Gegensatz dieses subjektiven Charakters der Hindugötter zum objektiveren Wesen ihrer alten, vedischen Vorgänger würde uns zu weiteren Gedankengängen hinüberführen. Statt sie zu verfolgen muß ich zum Schluß eilen.

Ich habe versucht, in einer bestimmten Richtung, von einer speziellen Fragestellung geleitet, sozusagen Durchschnitte durch den Körper dieser Religionen zu legen und die Figuren zu beschreiben, die da zur Erscheinung kommen. Wir Indologen haben reiche Materialien in Händen, um Entwicklungen religiösen Wesens zu studieren; freilich sollen wir die eigenartigen Einseitigkeiten der Ausgestaltung nicht übersehen, durch die gerade unsere Materialien uns leicht irre führen können; wir sollen nicht vergessen, daß die Religion, die wir untersuchen, bestimmte ihrer Organe in üppiger

Hypertrophie entwickelt hat, während andere verkümmert sind, verkümmern mußten. Die Entwicklung, die wir verfolgen, hebt in hohem Altertum an, ich möchte sagen noch in einer gewissen inneren Nähe bei den Regionen westlicher Geschichte; sie schließt durchaus in asiatischen Fernen. Anfang und Ende ist von sehr verschiedenartiger Bedeutung für die Religionsgeschichte, aber von hoher Bedeutung ist beides. Dessen sich bewußt zu sein ist das Recht des Indologen. Wir freuen uns solchen Rechts, wenn wir auch wissen, was für Pflichten seine Kehrseite sind. Zum allumfassenden Bau des menschlichen Wissens gehören auch Bausteine, die wir liefern müssen, die nur wir liefern können: die dürfen dem großen Werk nicht fehlen.

Jener Bau — wir wissen ja alle, daß er und daß jeder seiner Teile immer im Werden bleiben wird. Und mancher Teil nicht einmal im Werden. Wie oft kann einer Quader keine Kunst und kein Fleiß die rechte Gestalt geben — vielleicht weil der Steinblock, aus dem sie gehauen werden muß, im Lauf der Zeiten durch elementare Ereignisse unheilbar beschädigt worden ist. Und wie oft stürzt zusammen, was wir gebaut hatten, oder wir müssen es selbst niederreißen. So bedeckt den Bauplatz manche Ruine. Und dennoch trotz aller Ruinen wächst der Bau, im einzelnen mit einer dichter und dichter sich drängenden Ueberfülle von Gestaltungen, und zugleich doch im großen mit immer klarerem Hervortreten beherrschender Linien. Denn bald zielbewußtes

Menschenwollen, bald verborgene, von unserem Willen unabhängige bildende Kräfte, die an dem Werk mitarbeiten: sie fügen es, daß von dem, was zu schaffen gelingt, immer und immer wieder das eine an das andere, oft aus weiter Ferne, sich anfügt, das eine und das andere sich höherer Einheit unterordnet, alles zusammen unendlich weit davon entfernt ein Ganzes zu sein und doch auf ein Ganzes hindeutend.

Dies Ganze, diese Ahnung von einem Ganzen können andere von sehr viel zentralerem Standpunkt aus sehen und zeigen, als eine Wissenschaft wie die meinige ihn bieten kann. Aber auch von abgelegener Seite her dürfen und sollen wir in die Richtungen, die auf jenes Ganze weisen, den Blick lenken, nicht entmutigt, so oft auch all das Kleine dicht vor unserem Auge uns die freie Aussicht aufs Große zu verdecken droht.

Sie, meine Herren Kommilitonen — die meisten von Ihnen — kommen hierher, um sich zur Mitarbeit an allerwichtigsten praktischen Aufgaben des Lebens zu rüsten. Gehen Sie nicht von uns, ohne daß Sie auch, von welchem Standpunkt es sein mag, etwas von jenem Anblick in Ihr Auge und in Ihre Seele aufgenommen haben. Das wünsche ich Ihnen und uns, Ihren Lehrern!

Anmerkungen

S. 6. Ueber die Zugehörigkeit der indischen Arier zur indoeuropäischen Völkerfamilie und ihre Einwanderung in Indien orientiert O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde (1901), 878 ff.

S. 7 f. Vergleichende Mythologie und die ihr gezogenen Schranken: H. Oldenberg, Aus Indien und Iran (1899), 44 ff. — Stammsitze der Indoeuropäer: Schrader a. a. O. 888 ff.

S. 9. Verbindung indischer und iranischer Religionsforschung: H. Oldenberg, Religion des Veda (1894), 26 ff.; ders., Vedaforschung (1905), 73 f.

S. 11. Eingreifen der Ethnologie: es sei auf die Arbeiten Tylors, W. Mannhardts, A. Langs, Frazers hingewiesen. Versuche, von dieser Seite her für die Vedaforschung Ertrag zu gewinnen: H. Oldenberg, Religion des Veda; W. Caland, Altindisches Zauberritual (1900).

S. 15. Hypothesen über Einwirkung Indiens auf Pythagoras hat L. v. Schroeder, Pythagoras und die Inder (1884), aufgestellt.

S. 16. Mit dem Verhältnis des Neuplatonismus zu Indien beschäftigt sich Lassen, Indische Altertumskunde III, 415 ff. (1858) und R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie (1894), 99 ff.

S. 16. 18 f. Von der Literatur über die neutestamentlich-buddhistischen Anklänge sei hervorgehoben R. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu, 2. Aufl. (1897), und G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (1904); vgl. dazu die Besprechung von H. Oldenberg, Theolog. Literaturzeitung 1905, 65 ff. Zu der Ansicht, daß Buddha „an die Tür des Neuen Testaments klopfe“, bekennt sich R. Pischel, Sitzungsber. der Berl. Akademie 1903, 711. Ueber den Buddhistisches enthaltenden christlichen Roman von Barlaam und

Joasaph vergleiche man E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, Abh. der K. Bayr. Akad. 1897.

S. 19. Die Hypothese der Beziehungen zwischen Krishnakult und Christentum prüft A. Barth, The Religions of India (3. Aufl. 1891), 219 ff.; vgl. auch E. W. Hopkins, India, old and new (1901), 145 ff.

S. 26. Parallelität zwischen dem Buddhismus und orphischer, pythagoreischer, platonischer Spekulation: H. Oldenberg, Aus Indien und Iran, 83 ff.

S. 35. Bei den hier erwähnten Forschungen Frazers denke ich an „The Golden Bough“ (2. Aufl., 1900), I, insonderheit 60 ff. — Für die vedische Mischung von Götterkultus und Zauberhandlungen s. H. Oldenberg, Religion des Veda.

S. 40. Auftreten des Seelenwanderungsglaubens: H. Oldenberg, Buddha (4. Aufl., 1903), 47 ff.

S. 40. „Das ist nicht mein“ u. s. w.: ebendas. 68 f.

S. 43. Moralischer Mechanismus, die Tat und ihre Vergeltung: ebendas. 53.

S. 44. Pantheismus der Brahmalehre: ebendas. 27 ff.; P. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie Bd. I, Abteilung 2 (1899).

S. 46 f. Spekulation des Buddhismus: H. Oldenberg, Buddha (4. Aufl.), 231 ff.

S. 48. Die Lyrik des alten Buddhismus versucht H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien (1903), 99 ff., zu charakterisieren. Es sei auch auf die allerdings von der Subjektivität des modernen Bearbeiters stark berührte Uebersetzung K. E. Neumanns, Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos (1899) hingewiesen.

S. 53. Ueber die Bhakti: A. Barth, The Religions of India (3. Aufl.), 218 ff.; den Haupttext der Bhaktitheorie hat E. B. Cowell übersetzt (The Aphorisms of Sandilya, 1878). — Ueber Ramakrishna: M. Müller, Ram., his life and sayings (1898).

S. 54. Ueber Bhartrihari: H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, 221 ff. — Das Schema vom Affen und das Schema von der Katze: M. Monier-Williams, Brahmanism and Hinduism (3. Aufl., 1887), 125; Hopkins, The Religions of India (1895), 501.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart




G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK

